

باسمه تعالی

# دروس خارج نهایی الحکمة

استاد حجت الاسلام و المسلمین سیدیدالله یزدان پناه  
تدوین اولیه

سال نخست (مجموعاً ۱۰۰ جلسه)

سال تحصیلی ۹۲-۹۳

تهیه: ستاد دانشیار

## جلسه هفدهم

۱۳۹۲/۷/۳۰

یک نکته درباره پیشرفت‌هایی که ملاصدرا در بحث ایجاد کرده، مانده است. پس از آن به مبحث بعدی می‌پردازیم.

گفته شد که آنچه ملاصدرا درباره موضوع علم فلسفه با نگاه وجودی مطرح می‌کند، تقریباً باید پیشرفتی در بحث محسوب شود. کار او بسیار مغتنم است. نوع نگاه و اندیشه‌ای که دارد، او را توانمند می‌سازد که بسیاری از مباحث را بتواند در فلسفه وارد کند و مورد بررسی قرار دهد. از همین رو ایشان بحث نفس را به خوبی حل می‌کند و حتی می‌تواند از نحوه وجود جسم و حرکت سخن بگوید. بیان شد که او نحوه وجود معقولات ثانی منطقی و فلسفی را هم بدین گونه بیان کرده است.

در حقیقت ملاصدرا نگاه ویژه‌ای را درباره فلسفه اعمال می‌کند. دیدیم که ابن‌سینا در بیان قسم چهارم از مسائل فلسفه و اینکه مادیات چگونه جزو مفارقات مورد بحث در فلسفه قرار می‌گیرند، با نیش قلمی تعبیر نحوه وجود را به کار برد، اما این اندیشه در کار ملاصدرا به شکل مفصل حضور دارد، و با نگاه اصالت وجودی او همراه شده است.

### ج) [واحد بالعموم بودن موجود بما هو موجود]

در فلسفه از علل قصوی بحث می‌شود؛ بنابراین خداوند سبحان نیز از مسائل فلسفه خواهد بود. ابن‌سینا هنگام بیان این نکته، ایرادی را مطرح کرد که باعث شد ملاصدرا نکته‌ای را بیان کند. ایراد ابن‌سینا این بود که در فلسفه از مبادی موجود بما هو موجود بحث می‌شود، اما می‌دانیم که مبادی علم، مقدم بر علم هستند و از آنها در خود آن علم بحث نمی‌شود. اگر قرار باشد که از مبادی موجود بما هو موجود در فلسفه بحث شود، لازم خواهد آمد که موجود بما هو موجود مبدأ خود باشد. وی سپس دو پاسخ به این ایراد داده است. پاسخ نخست این است که موجود بما هو موجود به گونه‌ای است که حتی مبدأ بودن نیز از اعراض آن است. عبارات شیخ در بیان اشکال و پاسخ اول او بدان، چنین است:

لقائل أن يقول، إنه إذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون إثبات مبادئ الموجودات فيه، لأن البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه. فالجواب عن هذا أن النظر في المبادئ أيضا هو بحث عن عوارض هذا الموضوع، لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه، بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له، و من العوارض الخاصة به. لأنه ليس شيء

أعم من الموجود، فيلحق غيره لحوقا أوليا. و لا أيضا يحتاج الموجود إلي أن يصير طبيعيا أو تعليميا أو شيئا آخر حتي يعرض له أن يكون مبدأ.<sup>۱</sup>

ملاصدرا این پاسخ را می‌پسندند. درحقیقت علیت و مبدئیت از عوارض موجود بما هو موجود است و ملاصدرا هم تحلیل مفصلی در این باره ارائه داده است. اما وی پاسخ دوم شیخ را دچار اشکال می‌داند. پاسخ دوم این است که کل موجود، مبدأ ندارد، بلکه بعضی از آن مبدأ دارد. خداوند سبحان مبدأ موجودات معلول است. اگر این‌گونه بود که کل وجود دارای مبدأ بود و از آن مبدأ در فلسفه بحث می‌شد، لازم می‌آمد که موجود مبدأ خود باشد.

ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله، و لو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه، بل الموجود كله لا مبدأ له، إنما المبدأ مبدأ للموجود المعلول. فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود. فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقا، بل إنما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه، كسائر العلوم الجزئية، فإنها و إن كانت لا تبرهن علي وجود مبادئها المشتركة، إذ لها مبادئ يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها، فإنها تبرهن علي وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور التي فيها.<sup>۲</sup>

ملاصدرا بر این پاسخ ایراد می‌گیرد. از دل بحث او نکته‌ای بدست می‌آید که اکنون از آن بهره می‌بریم. او می‌گوید موضوع فلسفه واحد بالعموم است، نه واحد بالشخص. موضوع فلسفه شخص واحد نیست و دارای وحدت عددی نیست. اگر واحد عددی بود، پاسخ شیخ رئیس درست بود و لازمه بحث از مبدأ در فلسفه، مبدأ بودن موجود برای خود بود. درحالی‌که موجود مطلق، که موضوع فلسفه است، واحد عددی نیست. موجود مطلق واحد بالعموم است، یعنی هر موجودی یافت شود، جزو موضوع فلسفه است و در فلسفه می‌توان از آن جهت که موجود است از آن بحث کرد. بنابراین موجود مطلق متکثر است به تكثر افراد، و یک موجود واحد نیست. هر موجودی، مصداق موجود بما هو موجود است. از این نکته می‌توان چنین تعبیر کرد که موجود بما هو موجود، دارای اطلاق مقسمی است.<sup>۳</sup> به بیانی دیگر، موجود بما هو موجود، حقیقتی است که در همه موجودات هست، و هیچ‌یک از آنها، به‌طور خاص، نیست.

۱. ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، ص ۱۴.

۲. همان.

۳. البته اطلاق مقسمی عرفانی مورد نظر نیست، اطلاق مقسمی فلسفی مراد است.

(قوله و لو كان مبدأ الموجود كله لكان مبدأ لنفسه) هذا إذا كان المبدأ واحدا بالعدد و أنت تعلم أن المبحوث عنه في العلم الكلي من المبادئ ليس علي هذا الوجه فلو فرض قولنا إن لكل وجود مبدأ لم يلزم منه إلا التسلسل لا كون الشيء مبدأ لنفسه.<sup>۱</sup>

ملاصدرا در الشواهد الربوبية نکته مفید دیگری را افزوده است:

أن طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية ليست كوحدة الأشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق، فيجوز أن يكون المتقدم عليه من اللواحق المتأخرة عنه بل الوجود المطلق بذاته متقدم و متأخر و سابق و لاحق. و بهذا التنوير يزاح ظلمة الإشكال و ينكشف جلية الحال و لا يحتاج إلي ما اعتذر عنه الشيخ أخير في الشفاء بأن المبدأ ليس مبدأ للموجود كله و إلا لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله مبدأ له إنما المبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود انتهى، بل لقائل أن يقول إذا كان مبدأ لبعض الموجود يصدق عليه أنه مبدأ للموجود بما هو موجود و المبدأ أيضا و إن كان موجودا مقيدا فيصدق عليه أنه الموجود بما هو موجود لأن المطلق صادق علي الفرد المقيد لست أقول صادق عليه بوصف الإطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك.<sup>۲</sup>

منظور او از وجود مطلق در اینجا، وجود دارای وحدت سریانی و اطلاق تشکیکی است. درحقیقت بنابر اصالت وجود، موجود بما هو موجود، می شود وجود و بر پایه تشکیک خاصی، می شود وجود واحد ساری در کثرات. بنابراین می بینیم که موضوع فلسفه، یعنی موجود مطلق یا همان موجود بما هو موجود را در وحدت تشکیکی پیاده کرده است، و این نکته مفید و قابل توجه است.

### ۳. مقام سوم: برهان

#### متن مورد بحث از نهایة الحکمة

... فمست الحاجة إلي البحث عن الأشياء الموجودة و تميزها بخواص الموجودية المحصلة مما ليس بموجود بحثا نافيا للشك منتجا لليقين فإن هذا النوع من البحث هو الذي يهدينا إلي نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية. و بتعبير آخر بحثا تقتصر فيه علي استعمال البرهان فإن القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة كما أن اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات.<sup>۳</sup>

۱. ملاصدرا، الحاشية على الهيات الشفاء، ص ۱۲.

۲. همو، الشواهد الربوبية، (تصحیح و تعليق از سيدجلال الدين آشتياني، مشهد، دانشگاه مشهد، ج ۲، ۱۳۶۰ش)، ص ۱۶-۱۷.

۳. نهایة الحکمة، ص ۴.

علامه طباطبایی در بیان وجه نیاز به فلسفه، پس از تثبیت حقایق، فرموده است که ما در شناخت موجود بودن یا نبودن اشیا، گاه دچار خطا می‌شویم. برای نمونه، بخت، در واقع موجود نیست، اما برخی آن را موجود می‌دانند و عقل فعال موجود است، اما برخی آن را معدوم می‌پندارند. بنابراین نیازمند بحث از موجود، از آن‌جهت که موجود است، و خواص آن هستیم. ایشان سپس قید دیگری را مطرح کرده‌اند. چنین بحثی باید مفید یقین باشد، و‌گرنه شک ما در مورد حقیقت اشیا برطرف نمی‌شود. درحقیقت نیازمند بحثی هستیم که شک را از بین ببرد و یقین به بار آورد. می‌دانیم که برای حصول یقین، باید بحث‌ها برهانی باشد. بنابراین تعریف فلسفه چنین می‌شود: علمی که به شیوه برهانی از اعراض ذاتی موجود بما هو موجود بحث می‌کند.

بیان علامه این است که برای اینکه بحث از واقع بما هو واقع به‌گونه یقینی باشد، تنها باید از قیاس برهانی استفاده کرد. در نتیجه در فلسفه از دیگر انواع قیاس، یعنی قیاس جدلی، خطابی، شعری و مغالطی نمی‌توان استفاده کرد.

به دیگر بیان، از میان انواع تصدیق و اعتقاد، تصدیق و اعتقاد یقینی دارای اهمیت است، نه ظنی و نه تقلیدی. نتیجه تصدیق جدلی، پیدا شدن اعتقاد ظنی است. نتیجه تصدیق سفسطی، جهل مرکب است، که هرچند نوعی اعتقاد است، کاشف از واقع نیست و ما را در فلسفه به کار نمی‌آید. اعتقاد کاشف از واقع، که رافع شک هم باشد، تنها اعتقاد یقینی است.

بنابراین سومین مطلبی که باید بدان پردازیم، مسئله برهان و یقین است. البته تا اندازه‌ای و از منظری که نیاز داریم به بحث از یقین خواهیم پرداخت، و به همه مطالبی که منطبق‌دانان در این باره بیان کرده‌اند، نخواهیم پرداخت.

### خاستگاه بحث از صناعت برهان

التفات ویژه‌ای برای ارسطو پیدا شد که در بحث‌های صناعات خمس، قیاس برهانی را در برابر دیگر انواع قیاس، یعنی مغالطی، جدلی، خطابی و شعری قرار داد. او به این نکته توجه کرد که اگر قرار است به واقع دست بیابیم و هیچ احتمال خلافی هم در آن مطرح نباشد، باید از راه برهان حرکت کنیم. باید توجه کرد که یقین و دست‌یابی به واقع از راه برهان، امری واقعی در ساحت انسانی است. این حقیقتی است که انسان، وقتی با موجودات ارتباط [شناختی] برقرار می‌کند، می‌تواند به واقعیت آنها برسد و فطرت او چنین است. بنابراین مثلاً شکل اول قیاس را ارسطو پدید نیاورده است. البته اینکه برهان ضوابطی دارد و باید به‌شکل فنی و مفصل بدان پرداخت، سخن دیگری است. ارسطو این‌گونه از امور را سامان داد و علمی ویژه را پدید آورد. بحث‌های او دقت‌ها را بیشتر کرد و چشم‌ها را تیزتر. او این

مطالب را به چشم آورد. مردم عادی منطق‌نخوانده را می‌بینید که گاه به‌گونه استدلال منطقی سخن می‌گویند و بدون اینکه بدانند، از اشکال منتج قیاس بهره می‌گیرند. برخی از متکلمانی که قصد معارضه با فلسفه را داشتند، سرانجام به راه برهانی تن دادند. کاری که غزالی انجام داد، نمونه روشن و خوبی است. وی که در *تهافت الفلاسفة* به نبرد با فلسفه مشائی آمده بود، در آخر اعتبار راه برهانی را پذیرفت. او کتابی در منطق به نام *القسطاس المستقیم* نگاشت و حتی معتقد شد مطالب منطقی در قرآن کریم هم موجود است و طرحی ویژه همراه با اصطلاحاتی دیگرگون ارائه کرد. او که از سران متکلمان اشعری بود، و در نظامیه بغداد بیش از همه درخشیده بود،<sup>۱</sup> به این نتیجه رسید که کل کار کلامی گذشته، جدلی بودن است، یعنی همان نگاهی را که فیلسوفان نسبت به کلام داشتند، پذیرفت و بیان کرد. فیلسوفان معتقدند کلام جدلی است و به واقع نمی‌رساند، بلی، می‌تواند موجب اقناع شود. متکلم گاه به واقع می‌رسد، اما چنین نیست که شیوه کار او چنین اقتضا کند. جدل، مفید اقناع است. فخر رازی هم که به مقابله با فلسفه مشائی قیام کرد، همین سرانجام را یافت. او نیز اعتبار راه برهانی را قبول کرد و در نهایت گفت فیلسوفان مشائی گاه برهانی عمل نکرده‌اند. اما این، کشاندن نزاع کبروی به نزاع صغروی است. تنها کسی که منطق را، چه منطق مادی و چه منطق صوری، نپذیرفت، ابن تیمیه است. اما او هم به وسیله منطق با منطق می‌جنگد!

اصل بحث از صناعت برهان با چه انگیزه‌ای شکل گرفته است؟ در اصل، دغدغه رسیدن به واقع، همان‌گونه که هست، آغازگر بحث از برهان بوده است. قصد پدید آوردن گزاره‌هایی حق و صادق، که متن واقعیت را گزارش کند، و یقین مطابق با واقع بیافریند، دعوت به شکل‌گیری بحث از برهان می‌کند.

برای پیشبرد بحث از برهان، باید منظور از یقین مشخص شود و از یقین، شرایطی برای برهان بدست آید. البته منطق‌دانان نیز همین‌گونه عمل کرده‌اند.

## منظور از یقین

یقین در بحث برهان، اصطلاح ویژه‌ای است. اموری هست که ممکن است با این یقین مشتبه شود. نباید گمان کرد که منظور از یقین در اینجا همان قطع قطع است. قطع روانی است. نیز باید توجه داشت که حجیت اصولی غیر از حجیت منطقی و معرفت‌شناختی است. منظور از یقین در این بحث، یقین نفس‌الامری است، نه یقین روان‌شناختی. یقین روانی، لزوماً مطابق با واقع نیست، و

۱. در میان نظامیه‌ها، نظامیه بغداد از همه مهم‌تر بود.

ممکن است جهل مرکب باشد. آنکه دارای جهل مرکب است، یقین نفسی دارد، اما یقین نفس الامری ندارد.

یقین نفس الامری و منطقی، اعتقاد و تصدیق مطابق با واقع است. در برهان چنین یقینی را می‌جوئیم. این یقین ازسویی وصف عالم است، که حالتی روانی و نفسی است، و ازسوی دیگر، با خارج ارتباط دارد اعتقادی واقع‌نما است و ازاین‌جهت متصف به حق بودن می‌شود. بنابراین باور و جزم تنها برای یقین نفس الامری و منطقی کافی نیست، بلکه این جزم و باور به تصدیقی تعلق گرفته که مطابق با واقع است و واقع را کشف می‌کند. البته این نکته که یقین منطقی دو سویه است، برای برخی مشکل فراهم آورده است. در برخی از بحث‌های معرفت‌شناسانه غربی، تصویر اینکه از باور مربوط به شخص عالم [فاعل شناسا] چگونه می‌توان به مطابقت با واقع رسید، از مشکلات کار است. برخی بر آنند که اساساً راه رسیدن به واقع، همان‌گونه که هست، بسته است. به این بحث باید در جای خود پرداخت.<sup>۱</sup>

### یقین از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا هنگام بررسی یقین منطقی و نفس الامری، سه عنصر را برای آن بیان می‌کند: شخصی که یقین دارد، اولاً به صدق گزاره «الف ب است» اعتقاد دارد، این، اعتقاد اول است؛ ثانیاً اعتقاد دومی دارد، یعنی معتقد است که محال است این گزاره صادق نباشد، یعنی محال است که الف ب نباشد؛ و ثالثاً این اعتقاد دوم زوال‌پذیر نیست. منظور از علم و یقین منطقی و نفس الامری همین است. مذاقه‌های فراوانی اعمال شده تا این عناصر برای یقین منطقی مطرح شده است. بنابراین گونه‌های دیگر اعتقاد از دایره یقین منطقی خارج می‌شود. برای نمونه، اعتقاد به گزاره‌ای از آن‌رو که بیشتر یا همه مردم بدان معتقدند، یقین نفس الامری نخواهد بود. به همین دلیل است که گفته می‌شود نمی‌توان مقبولات و مشهورات را در جایگاه مقدمه برهان قرار داد.

ابن‌سینا در آغاز برهان شفا چنین می‌گوید:

۱. در بحث نفس الامر خواهیم گفت که چگونه با واقع متصل می‌شویم و می‌توانیم بگوئیم که واقع را، همان‌گونه که هست، فراچنگ آورده‌ایم.

أن التصديق<sup>۱</sup> علي مراتب، فمنه يقيني يعتقد معه اعتقاد ثان، إما بالفعل و إما بالقوة القريبة من الفعل، أن المصدق به لا يمكن ألا يكون علي ما هو عليه إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه.<sup>۲</sup>

گفته است که اعتقاد دوم، یعنی اعتقاد به اینکه گزاره تصدیق شده، ممکن نیست به گونه دیگری باشد، یا بالفعل است و یا بالقوه نزدیک به فعل. منظور از اینکه اعتقاد دوم می تواند بالقوه باشد، اما قوه نزدیک به فعل، آن گونه که ابن سینا خود در جای دیگری بیان کرده،<sup>۳</sup> این است که تا نقیض گزاره مورد اعتقاد به ذهن می آید، اعتقاد پیدا می کند که نقیض آن ناممکن است. گاه تصدیقی شکل گرفته، اما مقابل و نقیض آن هنوز تصور نشده است. حال، اگر چنین باشد که به محض تصور نقیض، حکم به ناممکن بودن آن بشود، می گوئیم که اعتقاد دوم، بالقوه موجود بوده، اما قوه ای نزدیک به فعل. می بینیم که شیخ سه شرط را برای اعتقاد یقینی مطرح کرده است. باید گفت این بیان جزو موفق ترین طرح ها است؛ زیرا از جایی طبیعی آغاز کرده است. البته در نظر باشد که در این عبارات، مطابق با واقع بودن مطرح نشده است؛ زیرا اینکه باید چنان گزاره ای صادق باشد، بسیار روشن است و جای گفت و گو ندارد. شیخ در جای دیگری نیز این سه عنصر را ذکر کرده و چنین گفته است:

فالعالم الذي هو بالحقيقة يقين<sup>۴</sup> هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا، و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقادا لا يمكن أن يزول.<sup>۵</sup>

ابن سینا در جای دیگری نیز همین مطلب را بیان کرده و توضیحاتی مهم درباره آن داده است. وی نکته ای را بیان کرده، و با دقت آن را توضیح داده، که در بحث های ارسطو و فارابی هم آمده است. می گوید اعتقاد اول، به تنهایی یقین نیست؛ زیرا در جهل مرکب نیز این اعتقاد وجود دارد. حتی تصدیق ظنی هم نوعی از اعتقاد است. اعتقاد دوم و نیز اعتقاد به زوال ناپذیری هم لازم اند. اما چه چیزی اعتقاد به زوال ناپذیری را در پی دارد؟ پاسخ این است که علت تصدیق به گزاره مبرر اعتقاد به زوال ناپذیری آن است. ابن سینا می گوید یا آن گزاره از اولیات است، یعنی از گزاره هایی است که صرف تصور

۱. وقتی گفته می شود تصدیق، شعریات خارج می شود؛ زیرا اعتقاد و تصدیق آور نیستند و تنها تخیل ایجاد می کنند. اما تصدیق، اعم است از تصدیق یقینی برهانی، تصدیق جدلی، تصدیق خطابی و تصدیق مغالطی. در تصدیق حکم هست، چه ظنی باشد و چه یقینی.

۲. ابن سینا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۵۱.

۳. «إذا أخطر بالبال اعتقد» (همان، ص ۲۵۶)

۴. در این بحث، علم و یقین به یک معنا به کار رفته اند. منظور از علم، همان علم یقینی، نفس الامری و معرفت شناختی است. اساسا علم، کاشف از واقع است و بدون این کاشفیت، علمی وجود ندارد.

۵. همان، ص ۷۸.

موضوع و محمول، تصدیق بدان را به دنبال دارد،<sup>۱</sup> و به دیگر بیان، بین بنفسه است، و یا این گونه نیست، و با به کار بردن حد وسط، اکتساب می شود.<sup>۲</sup> به دلیل این حد وسط می توان گفت که آن گزاره صادق است و ممکن نیست نقیضش درست باشد و زوال هم نمی پذیرد و نمی شود تحت شرایطی، نقیضش درست باشد.

العلم التصدیقی هو أن يعتقد فی الشيء أنه كذا. و اليقين منه هو أن يعتقد فی الشيء أنه كذا، و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا، اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله؛ فإنه إن كان بينا بنفسه لم يمكن زواله و إن لم يكن بينا بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه.<sup>۳</sup>

بنابراین شیخ رئیس این راه طی کرده است. معنای این بیان این است که ما راهی از درون داریم که سالک آن، حتماً و لزوماً به خارج راه می یابد و می رسد. در علم منطق گفته می شود که شکل اول، منتج است. اما گفته نشده است که اجرای این شکل، که عملیاتی ذهنی است، چگونه ما را به واقع وصل می کند. این بحث مربوط به فلسفه منطق است. تحلیلی فنی برای بیان این نکته باید انجام شود.<sup>۴</sup> محقق طوسی نیز درباره یقین طرحی دارد و تعریفی از آن ارائه کرده است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت و خواهیم گفت که نسبت بحث ایشان با بحث شیخ رئیس چیست.

مؤسسه فثوت - دانشیار

۱. در بحث نفس الامر، درباره سرّ اولی بودن این گزاره ها بحث خواهیم کرد.

۲. چه این حد وسط روشن و حاضر در ذهن باشد، تا قضیه از نوع فطریات (قضایا قیاساتها معها) باشد و یا این گونه نباشد. البته تمام دقت های فنی در مورد این حد وسط و قیاسی که آن گزاره از آن بدست آمده، چه از جهت مادی و چه از جهت صوری، باید رعایت شده باشد.

۳. همان، ص ۲۵۶.

۴. این بحث از لوازم بحث های نفس الامر است که در همان بحث بدان خواهیم پرداخت.